



Ponto Urbe

Revista do núcleo de antropologia urbana da USP

14 | 2014

Ponto Urbe 14

Uma “volta rápida” em São Gabriel da Cachoeira: experimento sobre navegação social

A "quick turn" in São Gabriel da Cachoeira: experiment on social navigation

Piero Leirner



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1370>

DOI: 10.4000/pontourbe.1370

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Edição impressa

ISBN: 1981-3341

Refêrencia eletrónica

Piero Leirner, « Uma “volta rápida” em São Gabriel da Cachoeira: experimento sobre navegação social », *Ponto Urbe* [Online], 14 | 2014, posto online no dia 31 julho 2014, consultado o 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1370> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1370

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© NAU

Uma “volta rápida” em São Gabriel da Cachoeira: experimento sobre navegação social

A "quick turn" in São Gabriel da Cachoeira: experiment on social navigation

Piero Leirner

“...na margem de fora das curvas muito fechadas (denominadas **voltas rápidas**), as profundidades são bem menores, o fundo é sujo e o governo do navio é muito difícil”. Manual de Navegação Eletrônica da Marinha do Brasil, p. 1528¹.

- 1 Este texto faz parte de uma reflexão, ainda em andamento, sobre a hierarquia no alto Rio Negro em uma perspectiva comparada². Pretendo abordar aqui algo que atravessa questões associadas a este tema e a esta região etnográfica: o problema da “medida” de São Gabriel da Cachoeira, localidade situada no noroeste do Estado do Amazonas, cuja população é majoritariamente composta por indígenas (+/- 85 ~ 90 %) de 23 etnias diferentes³. Em geral, a etnografia coloca uma série de maneiras onde se evidencia o caráter de “sistema regional” desta paisagem, cujas características apontam para uma certa homogeneidade sociológica e cosmológica e um forte grau de intercâmbio entre os diferentes povos. Isto é visível desde a tendência geral pela patrifiliação, pela exogamia linguística, por uma tendência terminológica dravidiana, pela hierarquia fundamentada na ordem de nascimento e ancestralidade, mas também por um repertório comum de elementos míticos que frequentemente aludem a grupos de transformação uns dos outros⁴.
- 2 Os dois estudos etnográficos que foram realizados em ambientes “urbanos” (Andrello, 2006, em Iauaretê, distrito de São Gabriel da Cachoeira; e Lasmar, 2005, na própria sede do município), mostram precisamente as linhas de continuidade entre as comunidades pulverizadas ao longo do Rio Negro e afluentes e estas aglomerações. Por exemplo, os bairros em Iauaretê são claras transformações das relações entre clãs e grupos locais que tinham ou têm residência nos cursos dos rios. Já na cidade de São Gabriel, é possível se

deparar com releituras de relações tradicionais a partir de uma maior intensificação das consecutivas tendências de englobamento tanto indígena quanto branco de instituições, espaços, transações econômicas e poder político (cf. Iubel, 2012). Estes estudos, e outros que estão em curso, incluindo elementos que também estou refletindo, têm se concentrado no entendimento de certas transformações indígenas em vários planos. O que este texto pretende abordar, de maneira um pouco diferente, é uma outra questão: o que significa, “qualitativamente”, esta “cidade” ou “núcleo urbano” de São Gabriel, a partir do momento em que não é exatamente claro, a partir de sua população, se ela é uma extensão da “aldeia” por outros meios, se intensifica o caráter de “sistema” das relações regionais, ou se oblitera certos elementos que encontramos em outros contextos, como a hierarquia.

- 3 A pergunta que quero associar a isso não é o “quanto” São Gabriel é algo – isto é, se é aldeia, povoado, vila, cidade, urbe etc; é o “como” – se é cidade indígena, aldeia urbana, um híbrido; e qual instrumento para medir o que se passa lá. Certamente os pontos de vista lá são bem variáveis quanto a isso. Não há como estabelecer um ponto pacífico que serviria de partida para uma “etnografia clássica” no local; não só porque a diferença étnica complica uma unificação (ainda que se considere um “sistema”, seu caráter transformacional parece complicar ainda mais o que já era difícil de se entender em termos clássicos, replicando em intensidade insana o que já se constata de longa data na Amazônia: as aparências enganam⁵), mas também porque dentro desta mesma é extremamente problemático falar numa “unidade social” que galvaniza a série de relações sociais entre as etnias e intraetnias que serviria como um ponto de partida analítico. A literatura apostou em vários níveis, de maneira diferente: grupo doméstico; sib; clã; fratria; etc. De fato, estes níveis se aplicam a variados contextos, mas nenhum dá conta de integrar uma multiplicidade. Porém, ao contrário do que possa se pensar, não aposto aqui numa tomada de assalto a uma unidade sociológica que representaria um nível “acima”, representante de uma totalização.
- 4 Ao que parece, a dinâmica rionegrina aponta para um fracionamento em níveis infinitesimais, até, no limite, a pessoa no nível das diferenças entre irmãos agnáticos (cf. Hugh-Jones, 1995; Cabalzar, 2009; Andreello, 2013). No entanto, como mostra Viveiros de Castro (1986: 279-280), a propósito de um conceito de individualismo nas Guianas aplicado por Rivière (1984), que como naquele caso a ideia de indivíduo deve ser tomada com uma certa cautela, escapando da noção deste como “átomo empírico da sociedade”⁶. O rio Negro apresenta uma complexidade de direções: ao mesmo tempo que se vê um individualismo *sui generis* (nem ocidental, nem de tipo renunciante), isto se dá sob a forte marca de grupos que se multiplicam, aglutinam e fracionam. Assim como me parece ser complicado falar em formas corporadas cristalinas – sendo a tendência da socialidade mais parecida com uma nuvem do que com um sólido – também não é exatamente clara a noção de um indivíduo como uma mônada psico-econômica. Talvez por isso mesmo não estamos falando nem numa paisagem atomista, como a imagem das Guianas elaborada por Rivière, nem em um territorialismo típico de sistemas corporados e com centralização hierárquica, que apontaria em direção a uma transição ao “templo” (cf. Fausto 2008). Parece-me, assim, algo congruente supor que estamos falando ao mesmo tempo de “manchas regionais” (como apontado por Geraldo Andreello sobre três grandes topônimos, tukano, makuna e cubeo, e seus satélites [comunicação pessoal]), convergentes com aglomerados urbanos heterogêneos que estão em linha de continuidade com as forças de gravidade rio acima e floresta adentro. Sendo assim, até onde entendo, esses vetores que

apontam para o grupo e para o indivíduo de *forma sintética* encontraram na cidade terreno fértil para suas combinações.

- 5 São Gabriel “é tributária” do Rio Negro e seus afluentes, e portanto das aldeias, comunidades locais, grupos, e indivíduos rio acima e abaixo; claro que existem casas, ruas, avenidas, bairros etc., e às vezes até certos “aglomerados étnicos” em certas ruas. Mas a formação urbana não me parece refletir um *dado a priori* que prescreveria um grupalismo anterior, que viria do rio e ainda se mesclaria aos brancos⁷. O urbano, assim como o rio, se for pensado como “estrutura”, me parece seguir mais o tipo “performativo” (cf. Sahlins, 1990; Andrello, 2006 para o caso de Iauaretê). Neste mesmo sentido, a nebulosa que compreende a vasta paisagem de aglomerações, condensações, mas também de dispersões e divisões entre indígenas, e entre indígenas e brancos, não permite que se tenha exatamente clara qual é a medida do que é “de fora” e o que é “interior”. Instituições brancas podem ser indígenas, como a prefeitura (Iubel, 2012); brancos podem acionar elementos próprios ao xamanismo, como parece ser o caso de certos “antropólogos-xamãs-papera” (Andrello, 2006; 2012).
- 6 Adianto que não se trata de precedência do “local” sobre o “global”; nem que se trata aqui de um saudosismo antropológico, um complexo indígena que resistiu às tempestades civilizatórias. Aliás, é fácil notar, mesmo em uma visita relâmpago, que é mais comum se ver nas lojas um tablet ou ver um adolescente se comunicando pelo *whats app* do que achar um bom tomate. No entanto, é verdade que o *whats app* usado, muitas vezes, entre pessoas que estão a poucos metros umas das outras (vi gente sentada num mesmo banco na praça se comunicando entre si...); e que tomate é considerado “comida de branco”, que nem todos gostam. O Brasil está lá, mas o “sistema ARN [Alto Rio Negro]” é também verificável em relações que passam cotidianamente pelas fronteiras de países – Brasil, Colômbia e Venezuela –, e às vezes as extrapola (dupla cidadania, por exemplo, para receber dois benefícios, é praxe); mas às vezes também as ignora (por exemplo, certas noções de hierarquia são totalmente incompatíveis com a organização estatal).
- 7 E, embora em São Gabriel o Brasil seja de fato uma dimensão importantíssima da vida das pessoas, ela não é a única, e possivelmente nem a mais estruturante. Não quero, assim, privilegiar uma dimensão política (estatal) para entender a região, mas nem por isso ignorá-la, a partir de um instrumento de purificação das relações indígenas. É preciso reconhecer que também a “região etnográfica” que a antropologia historicamente estabeleceu tenha lá seus problemas enquanto uma unidade artificial; chegaremos a isso, a partir de descrições que problematizarão a ideia de *unidade social* que vemos nas etnografias, tomando como exemplo o que vi em São Gabriel.
- 8 Talvez a maior diferença em relação a outros municípios amazônicos seja de fato o grau de integração sócio-cosmológica desse arquipélago etnológico regional: todas etnias se reconhecem enquanto sujeitos e agentes de processos transformacionais suscitados por um mesmo conjunto de fatos cosmológicos (ainda que se vejam estes de formas nem sempre convergentes), e isso por acaso coincidiu com a extensão do município, embora a extrapole. De fato, o que se diz, pela boca dos gabrielenses, é que se trata de um “município indígena”⁸. Excetuando-se os brancos, todos entendem que vivem e são resultado de transformações de uma transformação que envolve dimensões e fabricações do tempo e do espaço. Nesse sentido, as cidades e as comunidades, os rios e a floresta, são todos parte de um processo que integra esse continente etnológico, separado por um oceano de hierarquia. De maneira geral, diria que esses outros locais são “extensões da sede por outros meios”; mas, para complicar a análise, diria que a própria sede é uma

“extensão do Rio Negro e seus afluentes por outros meios”. Digo isso, sobretudo, para afastar a primeira noção de que a sede de São Gabriel é um “núcleo urbano isolado”, como um arquiteto ou urbanista desavisado poderia supor.

- 9 Estes poderiam facilmente detectar o cenário urbano em uma rápida olhada: avenidas, ruas, calçadas (ainda que na maior parte das vezes tomadas pelo mato), placas, dois semáforos desligados; ginásios, escolas, igrejas, campos de futebol, uma praia que funciona 6 meses por ano (quando rio que atravessa a cidade está baixo), prédios públicos; carros, motos, táxis (lotações), alguns caminhões e três ou quatro ônibus, além de um ou dois tratores, podem ser vistos com alguma regularidade. Nada disso difere de grande parte das cidades brasileiras, especialmente as pequenas e mais pobres. Mas certamente algumas diferenças começam quando começamos a colocar o adjetivo “urbano” nesse cenário. Esse equipamento está localizado numa zona que se autoqualifica como “sede de município”. São Gabriel é o segundo ou terceiro maior em extensão territorial do Brasil, e além da sede há ainda duas ou três zonas “urbanas” menores (entre 1000 e 3500 habitantes), e que de alguns anos para cá estão mais encolhidas ainda – Iauaratê, Pari-Cachoeira e Taracuã.
- 10 Seu “isolamento” seria evidente para o nosso urbanista: “nada”, exceto a floresta e tudo que habita nela, e o rio, com tudo que habita nele⁹, fica a menos de algumas horas de barco ou de avião. Toda a comunicação da cidade depende desses dois meios – incluem-se aí as telecomunicações, que dependem de energia gerada por diesel, que chega de barco. Não se “entra” ou “sai” da cidade senão por esses meios¹⁰, sendo que o aéreo depende ainda de certa previsibilidade e antecedência na compra de bilhetes, o que o torna severamente restrito. No entanto, isso que em princípio poderia ser visto como uma limitação que congelaria aspectos sociológicos de São Gabriel é na verdade um fator de plasticidade que complica tanto uma definição da sede como “aldeia integrada” como “cidade isolada”. Sobretudo porque estou supondo aqui que a “medida certa” para lá é aquela que as relações sociais têm a dizer, em termos do instrumento a se aplicar.
- 11 O problema começa justamente quando se pergunta “quantos habitantes vivem em São Gabriel”? Ouvi respostas que vão de 20 a 45 mil, disparidade demasiada até para uma sociologia de boteco. Claro que sempre podemos contar com o IBGE e com o cartório eleitoral, mas, como veremos, estes também têm problemas para fiar uma estatística segura ali. Como órgãos de estado, eles necessariamente têm que produzir unidades sociais, ou unificações, sendo a mais básica e estruturante de suas próprias intervenções no mundo a de indivíduo. Para o estado, há indivíduos morando em domicílios e respondendo a unidades político-administrativas. “20 a 45 mil” seria assim indício de falha técnica ou corrupção, mas, pelo que vi, pode ser mais coerente do que se imagina.
- 12 Isto porque boa parte das pessoas está em mais de um lugar ao mesmo tempo. Tal proposição tem muito mais a ver com a forma pela qual a pessoa é elaborada em termos nativos, ligada ao rio e aos seus deslocamentos, e ao tempo e suas transformações, do que com a forma paralela (mas não necessariamente contrária) com a qual o indivíduo assume seus nexos com a política e a propriedade privada da terra e/ou da habitação. E de certa maneira não há como deixar de notar como isso também incide sobre a cidade e sua organização no universo estatal. Começemos por este ponto, para depois chegarmos à pessoa.
- 13 Não é exatamente clara a divisão, em São Gabriel, em “centro” e periferia”. As ruas que poderiam ser qualificadas como “centrais”, ou que administrativamente são chamadas de centro, que ficariam perto, digamos, da prefeitura ou da igreja, pouco ou nada se

distinguem dos chamados “bairros”. A floresta está igualmente colada em ambos, e não se vê diferença significativa nos padrões dos equipamentos urbanos nem na qualidade da moradia. Isto também não ocorre com o bairro da praia, contíguo ao centro e à Igreja, historicamente um dos primeiros a se formar. Em todos esses cenários prevalece uma lógica na qual a maior parte das casas é também um comércio – faz-se salgadinhos, lava-se roupas, monta-se um boteco, vende-se din-din (raspadinha, para os paulistas; sacolé, para os cariocas), abre-se um almoço ou café da manhã, e, principalmente, vira-se um centro de escambo de produtos retirados da floresta, e alguma coisa do rio. Muitos dos habitantes têm ou são parentes de alguém que têm uma roça, dentro ou fora da cidade. É notável que as duas maiores fontes de renda são essas forma de escambo e de comércio de produtos locais, e a renda vinda da previdência e do governo federal. Este é um princípio econômico que rebate de imediato nessa flutuação demográfica colocada acima.

- 14 Em primeiro lugar porque a cidade, em termos econômicos, não responde à clássica noção de um centro catalizador de pessoas que não encontraram alternativas a não ser vender a sua força de trabalho na condição de indivíduos expropriados dos meios de produção. Não se trata de um proletariado agregado em condições clássicas; nem, talvez, nas condições impostas no amplo processo de urbanização brasileira (por exemplo, cf. Durham, 2004). Muito antes, aqueles que moram na cidade parecem, em grande parte, estar em conexão, econômica, política e cosmológica, com a floresta e o rio. Mesmo se pensarmos nas populações flutuantes de militares e também na categoria de comerciantes brancos que se sedimentou por lá desde os anos 1970, é preciso levar em conta que a economia local se locomove também em função dessa relação com a mata e o rio. Por exemplo, é notável que parte do enriquecimento desses comerciantes se deva ao constante endividamento de indígenas que não conseguem equiparar o valor agregado de seus produtos aos industrializados vindos de fora. O “crédito” é, assim, parte significativa do PIB desse microssetor financeiro tradicional. Dessa forma, chamaria a atenção para esse primeiro plano, que seria uma relação centrífuga de boa parte dos gabrielenses em buscar recursos fora desse espaço que se configura como “cidade”. Mas isso é apenas o efeito material de um problema mais complicado, que opera a nível sociológico e cosmológico, como veremos.
- 15 Em segundo lugar, algo que nos últimos anos tem tomado proporções cada vez maiores, é o fato de que os benefícios sociais estatais trazem à cidade uma enorme população flutuante, que desce o rio pelo menos uma vez ao mês para ir ao banco e se endividar no comércio, além de tentar resolver as “n” questões que nossa burocracia impõe a todos, e que no caso deles, que às vezes sequer falam português, complica-se mais ainda. Nesse caso, também é notável que muitas das pessoas que moram em “comunidades” rios acima se estabeleçam em casas de parentes que, justamente, são as mesmas pessoas que acima realizam o movimento centrífugo floresta adentro e rio acima para estabelecer seu complemento econômico. Embora não tenha uma estatística precisa, percebi no convívio com alguns indígenas que algumas “casas” eram algo rotativas, eram “de quem estava lá”, ou nem sempre ficava exatamente claro quem era o “dono”. Ou então, o que é mais provável, o “dono” era um ente ausente, um “irmão mais velho” ou pai ou sogro que na maior parte do tempo estava fora. De outro lado, há também inúmeras pessoas que se hospedam em abrigos estatais ou das organizações indígenas, outro polo importante e a ser considerado para se pensar na cidade.
- 16 Politicamente, a sede do município parece ter tanta importância quanto as comunidades. Pelo que vi, a partir do que acompanhei da pesquisa de Aline Iubel, na FOIRN (Federação

das Organizações Indígenas do Rio Negro, um dos principais catalizadores das inúmeras organizações indígenas da região) se reitera constantemente como as comunidades são prioritárias nas políticas afirmativas indígenas. Ao mesmo tempo, foi notável que quase todos indígenas que fizeram política eleitoral por lá disseram que o que ganha eleição é gasolina, para o barco. O barco cumpre lá o que a televisão faz aqui, mas não só porque estabelece uma rede econômica, e sim porque ele diz algo a respeito de como as relações estão conectadas, entre a sede e o rio acima. É notável, assim, que a política pública tire quase que completamente o foco da sede do município, mas se volte para a capilaridade dos rios, ainda que com efeitos pulverizados e muitas vezes inócuos.

- 17 Nesse sentido, tome-se o rio por uma avenida ou por uma faixa de transmissão. Tecnicamente, ele envolve tanta complexidade quanto construir uma via pública, só que ela está dissipada nos navegadores, e não concentrada em engenheiros e operários, e tão cheia de fatores de controle quanto uma estação retransmissora, só que povoada por pedras e correntezas, e não por botões e fios. Evidentemente, nem sempre a política que os índios fazem rio acima dá certo, e eles perdem as eleições para comerciantes brancos, mais concentrados e com mais recursos de conseguir o que querem (e, também, nem sempre a TV Globo faz presidente...).
- 18 Mas tal capilaridade não se dá apenas em relação a estes processos políticos. Por exemplo, de vez em quando há repentes em que o cartório resolve subir o rio, e dar conta de casar duas ou até três gerações de pessoas de um aglomerado de comunidades. Como realizei pesquisa sobre casamentos no cartório, que está agregado ao juizado (cível, criminal, eleitoral e trabalhista, tudo num lugar só), pude ver que praticamente mais de três mil registros, a maior parte realizados em comunidades, ou nas áreas de Iauaretê e Pari-Cachoeira. Nesse sentido, o estado também sofre as consequências do modo pelo qual as relações sociais se processam por lá: para dar conta de seu ímpeto unificador, precisa se desdobrar no fluxograma indígena (Leirner 2012). Ele também é um estado que se pulveriza, e, a exceção do exército, não fica claro o quanto as instâncias municipais estão separadas da vida pessoal de prefeitos e vereadores, que às vezes despacham em suas casas ou sítios, ou, *em grande parte do tempo*, estão em viagem, geralmente por Manaus ou Brasília. O mesmo agente que poderia ser colocado como um “desvio privatista”, costura a coisa pública em esferas, digamos, englobantes.
- 19 Nesse sentido, a federação passa pela roça e vice-versa, ao considerarmos que a pessoa que faz ligações entre o local e o global está nos dois lugares. No vetor das verbas, praticamente não existem recursos municipais advindos de tributação (IPTU, ISS etc) – 99,8% da receita municipal vêm de repasses federais. Aliás, quase toda política local é, em alguma medida, também federal. Sendo assim, algumas coisas “aparecem” como políticas, outras não. Mas não aparecer não significa que não está lá. Por exemplo, a regularização fundiária urbana é invisível, sendo 95% baseada em contratos “de palavra”. Os bairros têm um pouco efeito – urbanístico, visual e como destino de políticas –, e são muito, mas definitivamente muito mais indefinidos quanto aos “pedaços étnicos” que as “comunidades” rio acima, onde se sabe muito melhor “quem habita” e “quem é” o dono da maloca.
- 20 ***
- 21 Gostaria, a partir de agora, de tentar argumentar como essa condição incerta da paisagem gabrielense está conectada a um “problema” mais amplo da sociocosmologia regional. Certamente há muitos aspectos a serem considerados, dos quais quero eleger a hierarquia por considerá-la conectada tanto a um aspecto político das relações multiétnicas,

multisibs etc., quanto a um modo que se concebe tempo e espaço por lá. Meu ponto é que no caso em questão a hierarquia é mais um fator de plasticidade que de estabilização. Vou tentar explicar o porquê dessa condição em função do que entendo ser o “problema das unidades sociais” no ARN (algo que está sendo desenvolvido também em outro texto: Leirner 2014).

- 22 Sabemos que a hierarquia envolve uma discussão subjacente sobre a formação de grandes grupos corporados, estruturas sociopolíticas que aparecem quase como antípodas da imagem de um anarquismo igualitário que resvala nas bordas de um certo individualismo (cf. Rivière 2001; Fausto 2008). Centralização ou pulverização, prescrição ou performance, hierarquia ou igualdade, são termos que aparecem em vários debates ao redor da antropologia (Polinésia ou Melanésia; Andes ou Amazônia, etc.). Até aqui não há grande novidade. Imagino que outros locais da Amazônia e das terras baixas sulamericanas possam ter semelhanças quanto a uma tendência hierárquica¹¹, onde as aglomerações parecem se conectar dialeticamente a uma espécie de protoplasma de poliarquia (diferente da Grécia, diferente de Clastres, portanto)¹².
- 23 Pensando nesses termos, as aglomerações em São Gabriel foram e são favorecidas pelo sistema propriamente indígena, que corre em paralelo, ainda que com sistemas vicinais transversais, aos dos brancos. Resumidamente, como já mostraram outros antropólogos (Hugh-Jones 1988; Lasmar 2004; Andreello 2006), brancos não são a “causa” de transformações, que já estavam lá. E, acrescentando, diria que no limite, não são causa, mas também não são efeito: a agência de transformações é generalizada, não é nem só de brancos, nem só de índios. Mas isto também não é novidade. A novidade da novidade, digamos assim, vem da praia. Ou melhor, do porto (que pode ser na praia). O motor da ideia de transformação, que está galvanizada na cosmologia de todas as etnias do ARN, é o deslocamento. De certa maneira, isso está bem visto numa série de pesquisas que se aprofundaram na geografia e na topografia indígenas da região (uma síntese está organizada por Andreello 2012), onde se mostra que o jogo hierárquico também se fundamenta por uma série de predicados associados ao “lugar ancestral”, e ao desembarque dos diferentes povos humanos de dentro de uma anaconda primordial que realizou uma viagem de transformação (ou fermentação; do *Lago de Leite*, por vezes situado no Rio de Janeiro, pela costa e depois Rio Negro acima, até a cachoeira de Ipanoré, onde ela dá meia volta e o desembarque finalmente é efetivado) em que proto-humanos (peixes) se transformaram em humanos.
- 24 Não há espaço aqui para detalhar esse processo¹³; peço, assim, que se aceite que o território de certa maneira define o espaço social dos grupos que se distribuem ao longo do Rio Negro, seus afluentes e seus igarapés. As primeiras pesquisas na região já intuíram que havia diferenças no estatuto hierárquico a partir da altura do rio em que o antropólogo pesquisava: quanto mais nas cabeceiras, teoricamente mais baixa a posição (cf. C. Hugh-Jones 1979, e sua ponderação em relação à etnografia de I. Goldman, de 1963). Um dos fatos mais instigantes que as novas pesquisas vêm demonstrando, a partir dos anos 2000, é que esse posicionamento de certa maneira começava a replicar nas aglomerações, nos bairros e ruas de São Gabriel e Iauaretê, sobretudo. Ainda mais do que isso, o que essas pesquisas mostram é que esses espaços abriram também possibilidades para reconfigurações que eram exploradas em vários planos: casamentos (Lasmar 2004), lutas políticas (Andreello 2006) e revisões cosmológicas (Andreello 2006 e 2013; Hugh-Jones 2012). Somando-se a estes e outros trabalhos que destacam o problema do espaço, creio

que esses planos podem aparecer juntos, em um processo que entendo que além de ser espacial, é temporal.

- 25 No ARN a hierarquia também é tempo. E ela é plástica, assim como o tempo passa a sê-lo. De maneira muito resumida, o modelo para a hierarquia vem com a moldura da ordem de saída da cobra-canoa, de um lado, e da ordem de nascimento de um grupo de germanos, de outro. Isso vale para as etnias que estavam em seu interior e emergiram do buraco de transformação, localizado na supracitada cachoeira de Ipanoré, bem como para as etnias que vieram ao longo dos processos de formação da humanidade por outros meios, como por exemplo o trovão. No entanto, tudo é uma questão de ordem, de aparecimento, transformação e emergência. A humanidade, incluindo-se aí os brancos (que estavam na cobra), é parte desse processo, assim como o cosmos.
- 26 No entanto, há um fato essencial que está plasmado a esse processo: tudo isso sempre existiu, como vazio, no pensamento. Este é uma propriedade metamórfica que precede os que pensam, mas ao mesmo tempo ele é humano (nesse sentido, imagino que ele não segue um dualismo kantiano; mas se quiser, é multiestruturalista...). Ele existe antes da existência, como condição de preenchimento do mundo, antes “vazio e solitário” (cf. Andreello 2006:356 e ss.). Só que sua constante transformação permite que eventos posteriores “estejam lá” antes de acontecerem. Isso tem consequências.
- 27 A mais relevante para o que estamos procurando discutir aqui, e talvez me limite a ela, é a possibilidade bastante concreta de se jogar novas combinações entre o pensamento e a temporalidade, tanto tomada na mitologia quanto numa história que opera como “estrutura da conjuntura” (Sahlins 1990). Isso, evidentemente, depende de uma série de fatores, basicamente relacionados a uma complexa agência manipulatória realizada por um vasto corpo de especialistas¹⁴ na mitopraxis de diferentes grupos que se contradizem o tempo inteiro. São muitas as versões; definitivamente não há um consenso bíblico sobre a ordem dos fatos no mundo mítico, e também da história dos eventos que marcariam uma “zona de transição” para a história mais recente¹⁵. E, por conta disso mesmo, também sobre a ordem da hierarquia regional, que, como já podemos vislumbrar, arquiteta suas formas de acordo com a perspectiva que se tem do tempo, passado, presente e com vistas ao futuro (cf. Andreello 2006). Mas antes que se pense que esse é um jogo limitado às etnias, é preciso entender as consequências que essa visão da temporalidade traz ao mundo social altorionegrino. Uma delas é, ao meu ver, o fato de que certas incertezas ou relatividades da ordem temporal se aplicam a todas as dimensões daquilo que poderia se entender como “grupo” ou “unidade social”: à etnia, ao clã, ao sib, e, finalmente, à ordem de nascimento de um grupo de irmãos agnáticos.
- 28 Para se entender como os planos macro e micro se imbricam nessa situação, gostaria de salientar o fato de que, no ARN, *a diferença é colocada, em primeiro lugar, como uma diferença entre irmãos*. Expressa-se a hierarquia entre agnatas, sibs, e eventualmente até etnias, referindo-se sempre, na terminologia nativa, como “irmãos maiores/menores”. De certa maneira, a literatura deixou este ponto claro para vários casos etnográficos da região, mas tenho a impressão que algumas consequências não foram mais exploradas principalmente em função do fato que, afinal, boa parte do debate regional se preocupou em fixar quais eram as mais “pertinentes” das unidades sociais no sistema: sibs? Etnias? Grupos locais? Fratrias? Um conjunto nem sempre harmônico de teorias tomou conta desse debate, antes mesmo de se cogitar se um pouco de pós-schneiderianismo não caberia no ARN, pelo menos até S. Hugh-Jones colocar o problema da “casa”, em 1995. Mas a indeterminação sobre as “unidades” é notória¹⁶.

- 29 De certa maneira, as etnografias mais tradicionais, saídas do mundo anglo-saxão (Irving Goldman, Jean Jackson, Janet Chernela e o casal Hugh-Jones nos seus primeiros escritos, além de Kaj Århem), tenderam a sublinhar o papel da descendência patrilinear, alinhada à residência virilocal, como problema contraposto à paisagem amazônica para se entender, afinal, de que maneira o grupalismo rionegrino se coloca diante do cognatismo amazônico, dravidiano, igualitário e até (por que não?) com todas as implicações políticas que têm, clastreano relido especialmente por Overing, Rivière e EVC. Mesmo sabendo que essa problemática pode dar elementos importantíssimos para se pensar o problema (cosmo)político rionegrino, vou optar por correr o risco de me ater “apenas” ao fato de que a descendência provoca uma convergência entre os níveis macro e microsociológicos, quando *desdobrada da hierarquia da germanidade* “por outros meios”. Vejamos assim algumas consequências da hierarquia “entre irmãos” para o “sistema”, nas suas implicações para se pensar o aglomerado de São Gabriel.
- 30 A primeira é que grupos e pessoas não são, por sua vez, dados de realidade completamente distintos. Tome-se, inclusive, o fato de que mesmo dentro do grupo de irmãos consanguíneos esses podem passar a assumir os papéis de especialização funcional dos sibs (chefes, cantores, xamãs etc), atuando “como grupos dividuados” no interior do próprio grupo de descendência local (C. Hugh-Jones 1979: 28; a expressão é inspirada, como se pode perceber, na ideia de “divíduo”). Tal convergência entre pessoa e grupo pode ser vista em vários aspectos, como em rituais (S. Hugh-Jones 1988), nominação (id, 1995; Andrello 2006), e também em conflitos e fissões grupais (Andrello 2006; 2013). Isto, em parte, também pode explicar porque as “unidades sociais” não têm fronteiras claras, e, assim, do mesmo modo, porque quando falamos em reposicionamento do sib falamos em reposicionamento da pessoa, mas também porque quando falamos de reposicionamento da pessoa também abrimos a brecha para falar em reposicionamento do sib.
- 31 Em segundo, podemos pensar nos desdobramentos dessa convergência para o nível da germanidade, que, como disse, domina a terminologia das relações sociais no sistema. Antes de entender as consequências disso, cabe acrescentar que a hierarquia entre irmãos está também ligada ao fato de que as mulheres, vistas como estrangeiras nesse sistema patriorientado (Chernela 1993), significam um contraponto de alteridade que baliza a diferença entre irmãos. Em primeiro porque são as próprias mães quem cristalizam no mundo os vetores do tempo, tanto da ordem de nascimento, quanto da ancestralidade efetuada pela nominação em “geração alternada” (o que pode ser tomado como uma espécie de reposição compensatória à perda de irmãs pela exogamia linguística)¹⁷; em segundo porque as esposas virtualmente representam um fator de competição entre irmãos, e assim acabam por ser percebidas como potencial de fissão entre o grupo de germanos (Lasmar 2004). Além disso, não é um dado pequeno, mas não poderei me deter aqui, na mitologia, em geral, elas aparecem como fator desarmônico das relações entre os seres. Assim, de maneira bastante ilustrativa, é notável que as mulheres, assim como uma série de outros elementos da vida rionegrina, são ao mesmo tempo fator de “reprodução do grupo” e de sua desintegração. Ao que parece, cada vez que tomamos a direção do grupo, geramos as condições de sua pulverização em direção aos divíduos, fractais etc. Mas como isso se reflete na sociocosmologia do ARN?
- 32 Apontando para um final, ainda que um tanto aberto, gostaria de concluir este artigo reunindo algo que se coloca no modelo derivado da hierarquia entre irmãos e um aspecto que pode iluminar isto através do que vi etnograficamente, sintetizando o problema

(ainda que de maneira um tanto sumária). Trata-se de um exemplo localizado, mas que imagino ilustrar um pouco de uma série de relações cuja complexidade só pode ser vislumbrada através de um corpo etnográfico mais amplo. Em suma, diria que o sistema tem uma tendência interna a direcionar os irmãos mais novos a quebrar a regra de casamento com a prima cruzada bilateral (dravidiano); talvez indo além, notadamente o que ouvi em campo é que “os menores até casam entre si...”. Como eles são os “últimos da fila”, as chances de se achar uma prima ideal vão ficando escassas, o que os direciona de antemão a buscar alianças fora do circuito prescrito. Ou seja, ao “exterior do exterior”, quando não mesmo, e até, ao “interior do interior”¹⁸. De fato, isso estaria de acordo com uma tese mais ampla de que as hierarquias inferiores buscariam mais alternativas e estratégias nas relações de afinidade, enquanto as superiores tenderiam a preservar alianças de *status* (Calbazar 2009; Århem 2001).

- 33 Mas como isso se desdobra na prática e se liga ao que estamos falando acima, sobre a dinâmica espacial e temporal em São Gabriel? Vejamos brevemente um caso etnográfico narrado pelo meu professor tukano, Alfredo Fontes, que me apontou para a questão de que a frequência da “quebra” das regras é em si evidência da própria regra. Na sua genealogia, marcaram-se ciclos de regras e quebras, estas permeadas pelos setores laterais do grupo de germanos. O termo que se usa é “quebrar *pê'yasé*” – linhagem de casamento. No entanto, algo incrível aconteceu aí.
- 34 Para se ter uma ideia de como esses processos são potentes, veja-se o seguinte caso: do bisavô até o irmão maior do meu professor, todos tukanos, o casamento era feito com um grupo de mulheres pira-tapuyas de determinada comunidade. Era um casamento que seguia uma orientação FZD¹⁹, “perfeito” (onde a mãe da esposa é do grupo do pai, portanto; nos termos de Chernela (1993), essas são “belongingones”, em contraposição às “mixedones”). Meu professor, 6º irmão (de 8) na ordem de nascimento, “gostou” e casou com uma tariana, fato reprovado pelos seus pais e irmãos mais velhos, mas por fim tolerado. Sua situação, liminar porém, favoreceu sua decisão de partir para São Gabriel, ainda nos anos 1960. Juntou-se a isso o fato de que ele começou a estudar entre os salesianos (estratégia, aliás, de muitos “irmãos menores”), e estabeleceu sua vida em várias instâncias, no movimento indígena depois, posteriormente e principalmente, como um dos principais formuladores nativos de uma gramática tukano, que apareceu na colaboração dos volumes editados por Henri Ramirez (1997). Além disso, na entrelinha, sem querer cheguei ao fato de que ele participou na elaboração de duas versões de narrativas de mitos, uma tariana, recontada a partir de sua própria lógica de um tukano “da borda”²⁰, outra tukana de seu sib, que não foi publicada e está em manuscrito.
- 35 Um dos fatos para os quais quero chamar a atenção reside na constatação de que mesmo com uma trajetória *outsider*, em um dado momento isso não só não impediu, como parece ter impulsionado um alinhamento a um vetor que aponta para elementos centrais na política tukano (fabricação de versões, narrativas, gramáticas, movimento indígena etc. [cf. Andreello 2010]). Aliás, ao que parece, grande parte das lideranças da FOIRN parece ter trajetória algo semelhante (cf. Iubel, comunicação pessoal). Porém, é preciso ir além desses casos. Em um dado momento, por razões que de fato foram oxigenadas pela chegada maciça dos brancos à região, acionaram-se novamente elementos estruturais que favoreceram casos como o acima. Pois, de certa maneira, os brancos eram “inferiores” na hierarquia, mas excelentes para um conjunto de pessoas, e, sobretudo, de mulheres (cf. Lasmar 2004), que estavam espremidas pelo cruzamento da regra dravidiana com o casamento dentro de um mesmo grupo de status, além de uma série de outras posições

condicionadas pela divisão de papéis associados à ordem de nascimento (C. Hugh-Jones 1979).

- 36 Porém, é preciso notar que se isso favoreceu um movimento de pessoas com tendência a “quebrar a regra” encontrando outras possibilidades em aglomerados como São Gabriel, é notável que o reposicionamento só fez sentido se recolocado novamente em relação ao que já havia de estabelecido como comunidade tradicional – leia-se “o rio acima”. Além disso, não é possível dizer se a aglomeração favoreceu a descida do rio, o se a descida do rio é que precipitou a densificação do aglomerado. Mais provável, aliás, os dois. Desse modo, foi absolutamente crucial a dinâmica que as próprias comunidades foram restabelecendo, através de mecanismos homólogos aos acima mencionados: releitura da mitologia, que se valeu de novas bricolagens para montar versões próprias para clãs, sibs etc; ação política, através do movimento indígena, que rearticulou pessoas de clãs às vezes não tão altos como “encarregados de uma tradição indígena”; casamentos fora do arranjo que permitiram alternativas inclusive para que “irmãos mais velhos” pudessem continuar a hierarquia tradicional; finalmente, digno de nota, reposicionamento de lideranças tradicionais, que arrastaram inclusive um reordenamento de sibs e clãs, através de um papel preponderante de formação de intelectuais indígenas.
- 37 Mas o que isso quer dizer, enfim, em relação ao que estávamos falando da sede de São Gabriel? Qual a sua medida? Uma cidade pequena? Um núcleo urbano? E suas periferias? E a floresta? O ponto que quero frisar, aqui, é o de que não é possível ver claramente o limite urbano, nem uma grupalidade essencialista em supostas antíteses comunitárias que se estabelecem na floresta rio acima. Nesse caso, o que gostaria de propor, aqui, é que se tome a cidade e o rio, os coletivos e os indivíduos, como uma espécie de “estrutura da conjuntura”, retomando o termo de Sahlins (1990). Parece-me que o caso é de um sistema que interliga essas duas posições como uma só, interdependente: o que se passa na cidade é o rio, duplamente e literalmente. Aliás, no ARN, e em São Gabriel, parece-me que o que passa é mais interessante do que o que fica: continentes de história, mais do que ilhas...

BIBLIOGRAFIA

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiando em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI.

ANDRELLO, Geraldo. 2010. “Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro”. *RBCS*, São Paulo, v. 25, n. 73, jun. 2010.

ANDRELLO, Geraldo. 2012. “Histórias Tukano e Tariano. Política e ritual no rio Uaupés”. *Revista de Antropologia/USP*. V. 55, pp. 291-330.

ANDRELLO, Geraldo. 2013. “Peixes e pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés”. Paper apresentado na 37ª Reunião da Anpocs. Mimeo.

ÅRHEM, Kaj. 1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

- ÅRHEM, Kaj. 1993. “EcosofiaMakuna”. In: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada*. Santafé de Bogotá: Cerec.
- ÅRHEM, Kaj. 2001. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. In L.M.Rival&N.L.Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 123-156.
- CABALZAR, Aloísio. 2009. *Filhos da Cobra de Pedra*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- DURHAM, Eunice. 2004. *A Dinâmica da Cultura: Ensaios de Antropologia* (Org. Omar. R. Thomaz). São Paulo: Cosac & Naify.
- FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos Demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*. 14(2). Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- GOLDMAN, Irving. [1963] 1979. *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- HILL, Jonathann. 1993. *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- HUGH JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1988. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1993. “Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukano-an social organization”. *L’Homme*, 126-28, XXXIII (2-4), 1993: 95-120. [organização social no alto rio Negro]
- HUGH-JONES, Stephen. 1995. “Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia”. In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 226-252.
- IUBEL, Aline. 2012. Prefeitura indígena em São Gabriel da Cachoeira (AM): o que e quem é contra e a favor do quê? Texto apresentado na 28ª RBA. São Paulo. Msc.
- JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LASMAR, Cristiane. 2004. *De volta ao lago de leite*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI
- LEINER, Piero C. 2012. “O estado como fazenda de domesticação”. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*. 4(2). São Carlos: PPGAS/UFSCar.
- LEINER, Piero C. 2014. “Abertura para o Interior: transformações da hierarquia no alto rio Negro”. Texto apresentado nas Quartas Indomáveis. PPGAS/UFSCar. Msc.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify.
- LOLLI, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP.

- OVERING, Joanna. 1984. “Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought”. *Antropologica* 59-62:331-348.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato. 2010. “Notícias de uma certa confederação tamoió”. *Mana*. 16(2). Rio de Janeiro: PPGAS/MN.
- RAMIREZ, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye’pâ-Masa, 3 Tomos (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem)*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia/ CEDEM.
- RIVIÈRE, Peter. 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*. 38(1). São Paulo: USP.
- RIVIÈRE, Peter. 2001 [1984]. *Indivíduo e Sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SEEGER, Anthony., Da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. “Sociedades Minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière”. *Anuário Antropológico/86*. Brasília: DAN/UnB.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco”. *Anuário Antropológico/95*. Brasília: UnB.

NOTAS

1. <http://www.mar.mil.br/dhn/bhmn/download/cap-40.pdf>
2. Uma versão preliminar foi apresentada no NAU-DA/USP, no qual a pesquisa de campo está vinculada como projeto de pós-doutorado sob supervisão de José Guilherme Cantor Magnani. Agradeço a ele, aos colegas do NAU, Aline Iubel e Geraldo Andreello pelas conversas que estamos tendo sobre o tema.
3. Tais grupos são pertencentes a três famílias linguísticas: arwak (baniwa, kuripako, tariana [atualmente adotou tukano] e baré [adotando o nhegatu]); tukano oriental (tukano, desana, cubeo, wanano, tuyuka, pira-tapuya, miriti-tapuya, arapaso, karapanã, bará, siriano, makuna, barasana, taiwano, tatuyo); maku (hupda, yuhupde, dow, nadob); além desses, há o yanomami, que se situa de maneira transversa ao sistema, e por isso sua articulação no “sistema” deve ser tomada com cautela. Como veremos, há um tanto de incertezas sobre “se”, “quando”, “onde” e “como” tais grupos se constituem enquanto “etnias”. A classificação acima, porém, é uma combinação que encontrei em algumas monografias, bem como no site do ISA (Instituto Socioambiental: <http://www.socioambiental.org/>).
4. De maneira geral, as etnografias a seguir são suficientes para se perceber este panorama, em diferentes enfoques: Goldman (1963; 2001) para os Cubeo, sua organização social e cosmologia; Ârhem (1981) para organização social e parentesco makuna; C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1988) para os barasana, sua organização social, mitologia e rituais; Hill (1993) para os baniwa; Andreello (2006) para os tariano e tukano, sua mitologia e história; Cabalzar (2009) para uma organização social tuyuka; Lolli (2010) sobre os Hupda. Todas estas monografias discutem também implicações regionais que transcendem o material específico dos grupos enfocados.
5. Este é o título em português de um artigo de Rivière (1995, “AAE [As Aparências Enganam] na Amazônia”), no qual é colocado o caráter altamente transformacional das sociocosmologias dessa macro-região; isto implica, como Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro já colocavam em 1979, em

achar linguagens alternativas aos modelos clássicos de “estabilidade africana”. Posto isso em um “sistema”, é preciso que o cuidado redobre. E, neste sentido, evidentemente não tenho uma “solução” para dar conta de transformações de um sistema em transformação; por isso a ideia é mais emparelhar com algumas discussões que me parecem atentar para o fato de que o Rio Negro carrega questões postas em outros lugares na Amazônia como um “grupo de transformação”, para colaborar numa questão mais ampla sobre o caráter da “cidade” em São Gabriel.

6. Sobre este ponto: “O que é a “reprodução” da pessoa na Guiana — o que é a pessoa na Guiana? Não será, talvez, a exclusão, por irrelevante, da dimensão da cosmologia (da “cultura”) que leva a esta concepção empirista de sociedade? E não será a ausência daquela dimensão eminente da transcendência no pensamento antropológico anglo-saxão — as corporações-sujeito (e a “corporação” não é senão um indivíduo coletivo) — o que faz com que se chegue a essa visão das sociedades guianesas como reduzida a seus indivíduos?” (Viveiros de Castro, 1986: 280).

7. Tirando-se, aí, os oficiais e sargentos militares (brancos), que moram nas vilas exclusivamente militares, apartadas da cidade. Sobre este ponto ver Leirner (2012).

8. E assim, além da “cidade” apontada por Andreello (2006), há uma implicação municipal, i.é, também estatal para o ponto (cf. Iubel 2012).

9. E digo esse “tudo” entendendo toda uma sorte de seres humanos e não humanos, proto-humanos e ancestrais.

10. Talvez alguns poucos indígenas, especialmente os da família maku, consigam se mover entre a cidade e comunidades mais distantes pela floresta.

11. Outrora dita “confederacionista”, especialmente quando aproximada a modelos sociopolíticos cujo horizonte de “controle” é o estado. Ver, nesse sentido, os textos de B. Perrone-Moisés & Sztutman (2010), e de R. Sztutman (2012), que exploram as implicações políticas, e cosmopolíticas, dos grandes aglomerados sulamericanos, bem como os limites dessa ideia de “confederação”.

12. Nesse sentido, para C. Fausto o noroeste amazônico seria um caso intermediário entre o “xamanismo e o templo” (2008:344).

13. As diferentes narrativas que contam versões dessa mesma história estão, entre outros lugares, registradas da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, editada pela FOIRN.

14. Eis um ponto que Lévi-Strauss já notava em “A Origem dos Modos à Mesa”, p. 160.

15. Tendo em mente que este não é um dualismo mito/história. Apenas é notável, que nas narrativas publicadas pela FOIRN, a sequência “origem” e “história recente” é ela própria separada em capítulos, e também tem implicações que vão de uma história global para uma local. Mas é preciso marcar bem o fato que tudo isso é “momento presente” e “reavaliação funcional” da história, bem como local e global ao mesmo tempo.

16. Veja-se, por exemplo, o caso que compreende a designação *yebamasa*. C. Hugh-Jones (1979) diz que “*yeba masa*” é clã *barasana*; no apêndice do livro ela diz que não só é o sib maior, mas também serve de auto-designação dos *barasana* como um todo (exatamente porque o maior tem as “propriedades do todo”). Já na publicação “Povos Indígenas no Brasil”, do ISA, *yeba masa* é autodesignação *makuna*. Kaj Århem, que fez sua etnografia entre os *makuna*, diz que é um sib *makuna*, (denominado *Yiba*, mas às vezes *Yeba*; em outra ocasião (Århem 1993), aparece como *Yuba*); em algumas situações, esse sib se expande e a denominação *Yiba Masa* designa uma fratria (1981:119). Para Calbazar (2009), “*yebamasa*” é uma designação que claramente não se ajusta à categoria “*makuna*” (no caso específico, os cinco grupos domésticos *yebamasa* que ele estudou sequer falavam *makuna*, tendo aderido ao idioma *tuyuka*, e sendo afins destes [cf. p.118]). Numa mensagem trocada com Andreello, *en pasant* veio que “... a coisa é muito embaralhada mesmo. Mas *Yeba masa* é sim autodesignação *barasana* (CHJ) e também parte de um coletivo maior chamado *Makuna*, especialmente pelo Århem. Acontece que *Makuna* é um termo muito genérico, aplicado a gentes diferentes lá do Pira-Paraná. Århem, e depois o Cayón, trabalharam com os *Ide-Masa* (gente água), cujos cunhados são *yepa-masa* (gente terra). Århem achou que era um povo só, por

isso a tal anomalia endogâmica Makuna. Mas é “tudo se passa como se fosse...”, como me parece ser também o caso da anomalia Cubeo, que se casariam entre si... O problema desses englobamentos é que se referem a diferentes níveis sociológicos”. Finalmente, em uma conversa durante o campo com a linguista Nathalie Vlcek, me foi relatado que durante uma outra conversa que ela teve com alguns tuyuka sobre os *yebamasa*, foi dito que eles mesmos não tinham muita certeza de quem seriam os tais...

17. Como notou Viveiros de Castro (1986:279), “Rivière, em conferência proferida em 1985 no Museu Nacional, (...), chamou a atenção para o fato, registrado por C. Hugh-Jones, de o casamento com a FZD gerar a equação $MM = FFZ$, e disto levar, conforme a regra de nomenclatura feminina Tukano, ao retorno

do nome/substância espiritual das mulheres “perdidas” pela exogamia virilocal”. Além disso, “os Tukano, exogâmicos, não só entretêm ritualmente a fantasia de uma partenogênese masculina que prescindiria do elemento feminino exógeno (cf. a virilocalidade), como parecem preferir o casamento patrilateral (solução avara, apenas um passo adiante do casamento avuncular), e procuram compensar a perda das mulheres do grupo pelo retorno cíclico de seus nomes (logo almas)” (idem: 279). Sobre o modo como a nomenclatura se imbrica na organização social, ver especialmente S. Hugh-Jones (1988; 1995) e Andreello (2006; 2013).

18. As implicações disso são, na sociologia da maior parte dos grupos, algo que se vê para as gerações seguintes, que passam a ser nominados como “filhos de mãe”, e são “afins com quem não se casa”. Algo como um “interior excluído” (Cabalar (2009) vê isso como um homólogo estrutural antitético do “terceiro incluído” de EVC [1996]).

19. Prima cruzada patrilateral.

20. Que está no apêndice do livro de C. Lasmar (2004), sob uma forma resumida.

RESUMOS

Este artigo pretende discutir em que medida São Gabriel da Cachoeira se configura enquanto “cidade” ou “espaço urbano” localizado no interior do Amazonas, às margens do Alto rio Negro. Como elemento principal dos problemas que são levantados para se entender a escala desse local, coloco que as relações sociais que se desdobram de um sistema multi-hierárquico entre as várias etnias que se concentram ali, fazem convergir a cidade, a selva e o rio em um sistema indistinto ou híbrido, no qual a vida social navega em sentidos ubíquos.

This paper discusses in what extent São Gabriel da Cachoeira is configured as “city” or “urban space”, located in the Amazon state, on the banks of the Upper Rio Negro. The main subject-matter of the problems that are raised to understand the scale of this site, set that social relations unfolds of a multi-hierarchical system between the various ethnic groups that live there, converging the city, the jungle and the river on a indistinct or hybrid system, in which social life navigates on ubiquitous senses.

ÍNDICE

Keywords: city, river, jungle, Amazon, hierarchy, multiethnic

Palavras-chave: cidade, rio, selva, Amazônia, hierarquia, multiétnico

AUTOR

PIERO LEIRNER

Universidade Federal de São Carlos